

# 「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）

## ——『婆沙論』と『涅槃經』において——

池田宗讓

### はじめに

表題の「世諦の中に第一義諦有りや不や」は曇無采訳『涅槃經』（および『南本涅槃經』）聖行品のなかで文殊師利菩薩が提した問いである。仏陀は「世諦とは第一義諦なり」と答えられた<sup>1)</sup>。この答えは、中国南北朝期に盛行した二諦論議において一つのテーマを提供した。

二諦の論議が中国南北朝期の仏教学の一角を担ったことは周知の通りである。二諦論考の中で、諦（＝審実・真実・不虛妄）が二つあるというのであれば二つの審実の間には何らかの関係性があるのかどうか、ということを実明しようという思潮が起った。「二諦相即論」である。

初期仏教において「二つの真理の形式に関する教え」の意とされる「二諦」が、中国南北朝期において「相即」というアイデアのもとで理解されるのは、二諦が二つの相待する概念として捉えられるからであり、それはとりもなおさず古訳時代から中国仏教が主たるテーマとしてきた現象的人間存在（縁起的五蘊）と空との関係性（色即是空、空即是色）を問う般若学、そして鳩摩羅什がもたらした中観仏教における本質的なテーマ「現象と本性という相待する二つは究極において一つである」と見る不二論の思潮の中で理解されたからである。特に『中論』観四諦品、第八偈は「約教」としての、つまり「言説」としての二諦という理解を決定づけた。そうした中で古訳時代から求められてきた「不二」は相待対立する言説としての二諦という枠組みにおいて考究されることになる。『大乘玄論』に「二諦とは相待の仮称<sup>2)</sup>といわれる所以である。二諦論という枠組みにおいて「不二中道」が追求される思潮を生んだのである。

時に、鳩摩羅什とほぼ時を同じくして曇無采によって『涅槃經』がもたらされ、い

「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（1）

よいよ爛熟しようとしている中国仏教思想に決定的お墨付きを与えた。「悉有仏性」はその最大の功績であるが、般若学界に対する功績は「二諦は相即する」という決定的な証し（仏説）を与えたことであろう。それは当時の仏教界が課題とした法性、法界、実相、中道といった哲学的命題を説明する方法であるからである。成実学、三論学、天台学、そして華嚴学といった精緻な理論を構える諸宗派、南北朝期から隋に活躍した仏教者の思索の多くはこの点に注がれたといっても過言ではない。

このように南北朝期の仏教学の思索は「二諦（二）は相即する」の理論構築へと一挙に向かったのであるが、一体、この証しである仏陀の答えには、それを引き出すための発問というものが当然有るべきである。この発問こそ表題の「世諦の中に第一義諦有りや不や」という一見唐突なる疑問である。本論文はこの問が発こされた所以を淵源的論場に尋ね、かくまでも南北朝期の仏教学の方向性を規定した発問の背景を視察してみようという企画である。

さて、再び表題の「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問に立ち返り、本論がこの発問に興味をもつ所以を述べる必要がある。

この発問は、説一切有部の論書である『阿毘曇毘婆沙論』（北涼・浮陀跋摩訳）と大乘經典の『涅槃經』聖行品（北涼・曇無采訳）における二諦の解説のなかで、仏陀が二諦を説きたもうた理由は如何を解説する文脈において提出される問いである。そして、この二つの仏典は、仏陀の二諦の教説を組織的な四諦論説のなかで取り上げ、表題の発問を契機として進められる問答解釈において共通する文脈（型）をもっているのである。

【阿毘曇毘婆沙論】

問うて曰く、(a)世諦（唐訳・世俗諦）の中に第一義諦（唐訳・勝義諦）有りとなすや不や。

(b)若し第一義諦有らば、便ち是れ第一義諦にして世諦有ること無し。若し無くば、亦た是れ一諦のみ、謂く第一義諦なり。

答えて曰く、應に是の説を作すべし。(c)世諦の中に第一義諦有り、と。

(d)若し世諦の中に第一義諦無くば、如来の二諦を説きたまえるは則ち其れ実の如くならず。如来は二諦を説きたまえるは其れ実の如くなるが故に、世諦の中に應に第一義諦有るべきなり。

問うて曰く、(e)若し然らば、便ち一諦のみ有らん、謂く第一義諦なり。

答えて曰く、是の如く唯だ一諦有るのみ、謂く第一義諦なり。

問うて曰く、若し然らば、仏は何の故に二諦を説きたまえるや。

答えて曰く、事（唐訳・差別縁）を以ての故にして、体分（唐訳・実事）を以てせず、唯だ一諦有るのみ、謂く第一義諦、事を以ての故に而も差別有り、若し事を以ての故に名づけて世諦と為せば、此の事を以て第一義諦と名づけず、若し事を以ての故に第一義諦と名づければ此の事を以て名づけて世諦と為さず。……

問うて曰く、世諦第一義諦は別体として施設し得て雑合せざる可しと為すや。答えて曰く、尊者和須蜜の説きて曰く、名は是れ世諦、名の所顯の義は是れ第一義諦なり、復た次に、(f)世間の所説に隨順せるは是れを世諦と名づけ、賢聖の所説に隨順せるは是れを第一義諦と名づく……

【大般涅槃經・聖行品】

その時、文殊師利菩薩、仏に白して言く、

世尊よ、説きたもう所の世諦と第一義諦は、其の義は云何。

世尊よ、(a)第一義の中に世諦有りや不や。世諦の中に第一義諦有りや不や。(b)如其し有らば即ち一諦ならん。(d)如其し無くんば將に如来の虚妄の説に非ずや、と。

仏、言わく、善男子よ、(c)世諦とは第一義諦なり、と。

文殊師利菩薩言わく、

世尊よ、(e)若し爾らば則ち二諦無けん、と。

仏、言わく、善男子よ、善方便有りて、衆生に隨順して二諦有りと説くのみ。善男子よ、若し言説に隨わば則ち二種有り、一には世法、二には出世法なり。

善男子よ、(f)出世人の知る所の如きは第一義諦と名づけ、世人の知る者をば名づけて世諦と為す。……

四諦を論説するなかで、仏陀の二諦の教説を取り上げ、二諦と四諦との相摂關係を解説した上で、表題の發問を契機とする二諦論は基本的につぎの構成で進められる。

(a)發問 真諦と俗諦の相摂關係について

〔阿〕世諦の中に第一義諦は有るのか無いのか？

〔涅槃〕第一義諦の中に世諦は有るのか無いのか？

世諦の中に第一義諦はあるのか無いのか？

(b) "

〔阿〕有るとすると世諦は第一義諦のことになり、無いとすると第一義諦一諦のみで、結局、二諦は不成立となるのではないか

〔涅槃〕有るとすると一諦だけではないか

(c)答える

〔阿〕世諦の中に第一義諦有り

〔涅槃〕世諦とは第一義諦なり

(d)問う 〔阿〕世諦の中に第一義諦が無ければ、如来の不如実の語とならう

答える 〔涅槃〕無ければ二諦有りとは如来の虚妄の説とならう

(e)問う

〔阿〕すると、第一義諦の一諦だけとなるのではないか？

〔涅槃〕すると、二諦は存在しないのではないか？

(f)以下、二諦について多様な解説を行う

\*〔阿〕差別事（北涼訳、唐訳は差別縁）による二諦解釈を紹介

\*〔涅槃〕多岐にわたる二諦解説

この二つは、一方は大乗經典であり他方は性格を異にするアビダルマ論書であり、文章語句も全同とはいえない。しかも、ここに件の発問にしても、『涅槃經』は「第一義の中に世諦有りや不や、世諦の中に第一義諦有りや不や」というように二諦の相摂關係を問うているのに対して、『阿毘曇毘婆沙論』は単に「世諦の中に第一義諦有り」と為すや不や」と單摂的關係性を問うており、また、その仏陀の答えは、『涅槃經』は「世諦とは第一義諦なり」と相即的・二諦を結し、『毘婆沙論』は「世諦の中に第一義諦有り」と世諦と第一義諦との單摂的關係を述べるといような決定的な異なりはある。そして、『涅槃經』は中道仏性に基礎づけられた大乗的・二諦説を、『毘婆沙論』はアビダルマ的・二諦説を詳説する点においても決定的な異なりがある。しかし本論ではその決定的に異なるところを問題にしない。大乘とアビダルマがその目指すところ「究極」の異なることは先刻当然である。

しかし、右に示した二つの問答文は構成上共通点があるから、そこに二つの仏典の背景となる共通の思潮を想像するのである。強いていえばもともとアビダルマ解釈家によって行われた発問と答論の発想というものが存在していて、それを『涅槃經』・聖行品は自らの大乘義に立つ二諦經説を構成するために取り入れた、ということが想像されるのである。そこで、この立場を異にする二つの仏典における件の発問の起こされる所以と意義を追ってみたい。

因みに、龍樹『中論』でも仏陀の二諦教説が重要なテーマであって、それは「観四諦品」において論ぜられることや、本論の後説で触れるが、言説・約教としての二諦という毘婆沙師の二諦解釈と共通の思潮を想像させることも付記しておきたい。

本論は、「世諦の中に第一義諦有りや不や」とは、『婆沙論』に見られるようなアビダルマ的・二諦解釈のなかで発想された問いであり、『涅槃經』・聖行品における当該の発問と答文の構成はそうしたアビダルマ的・二諦解釈の思潮に触れて構成されたものではないかということを探る。その為につきの手続きを履む。

- 〔Ⅰ〕『婆沙論』における「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問の周囲
- 〔Ⅱ〕『大般涅槃經』における「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問の周囲
- なお、本稿では紙数上〔Ⅰ〕の発表にとどまる。

「世諦の中に第一義諦有りや不や」発問の周囲（Ⅰ）

## 〔Ⅰ〕『婆沙論』における

### 「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問の周囲

まず、『婆沙論』において「世諦の中に第一義諦有りや不や」の命題が提示される様態を、論の説相のなかに追ってみる。

上記したように、中国における二諦の思想は鳩摩羅什の来夏によって発展を見たのであるが、一方、阿毘達磨の二諦説もたらされていたのである。すなわち北涼・永和五（四三七）年、浮陀跋摩共道泰等訳とされるカシミール有部の阿毘達磨の綱要書、迦旃延子造『阿毘曇婆沙論』六十卷<sup>5)</sup>であり、そこでは阿毘達磨としての二諦説を明瞭に組織立てて論述している。

大乘仏教思想研究に風靡された南北朝期において阿毘達磨の二諦説が思想界に与えた大きな影響は見えない。しかし、南北朝期の二諦論や不二論に相当の影響をもった『涅槃經』・聖行品における「世諦の中に第一義諦有りや不や（世諦とは第一義諦なり）」の発想は毘婆沙師の多様な解釈の一つ（しかしこれは『婆沙論』の基本的な二諦解釈であるが）を取り入れたものであると想像されることは面白い。また、後説に触れるが、梁代に唱えられた「二諦異体説」の「異体（別体）」という発想は阿毘達磨的アイディアにながめられ、あながちこの時代に阿毘達磨的発想が二諦義に対しての影響皆無であったとはいいたい所がある。

しかし本稿は、婆沙論に提された「世諦の中に第一義諦有りや不や」の命題が発想される契機の様態を明らかにすることが目的である。以下の論述では、基本的に玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（文中「婆沙論」と略称する）を用い、必要に応じて『阿毘曇婆沙論』を用い、北涼訳、唐訳の略称を使用することとする。

## 一 「諦」について

『婆沙論』の二諦説は卷第七十七、「第二結蘊」の、四諦を論じる中で詳論されている。この四諦論は、はじめに四諦を論究する所以を述べ、四諦の自性、諦の定義、四諦建立の根拠、四諦の相、について詳細に論じ、さらに仏陀の教説としての一諦説・二諦説と四諦の關係性、そして外道の教法の三諦・四諦と仏教の四諦について解釈を施し、最後に四諦についてのいくつかの経文の解釈といった内容で構成されている。



したがって、ここに問題は四諦と二諦との関係論において二諦の意義を読み取ることにある。

『婆沙論』の二諦説の大概は、二諦の体は無二であって唯一勝義諦のみが実在し、その唯一実在なるものを基調として仏陀によつて二つの諦が教説されるのは「差別縁」によるとするものである。件の「世諦の中に第一義諦有りや不や」の問いはこの二諦論において重要な契機を提供する。すなわち四諦論は説一切有部の迷悟にわたる教義全般の綱格なのであって、ここに持ち出される二諦説との関係論は、一方の「仏説」としての世俗か勝義かという観点から四諦を意義づける効果となる。

そこでまず、四諦と二諦に共通する用語「諦」を『婆沙論』がどのような意義付けをしているのか確認しておく。

なお、真俗二諦の語義については先学による詳細な研究成果があるので頼りとする。<sup>⑥</sup>「諦」について『婆沙論』は「何が故に諦と名づくるや、諦は是れ何の義なるや」との問いに答えて、「実の義こそ諦の義であり、真の義、如の義、不顛倒の義、無虚誑の義である（実義は諦義、真義如義不顛倒義無虚誑義）」<sup>⑦</sup>と述べている。「諦」は「実・真・如・不顛倒・無虚妄」の義であるとする。本論の第二弾『Ⅱ』『大般涅槃經』における「世諦の中に第一義諦有りや不や」の発問の所以<sup>⑧</sup>において述べるが、『涅槃經』聖行品の二諦解釈において、「実・真・如・不顛倒・無虚誑」が「実諦」を意義づけるキーワードとして幾度も使用されているのであって、いわば「諦」の基本的な意味と理解していいであろう。

しかし、この定義について『婆沙論』はつぎのような問答を設定しているものであり、「諦」の意義が単なる客観的実在や抽象的真理をいうのではないことが理解できる。それでは、何が「実・真・如・不顛倒・無虚妄」であるというのか。

問。若實義は諦義、乃至無虚誑義は諦義者、虚空非擇滅亦有實義乃至無虚誑義、何故世尊不立爲諦。「もし、実・真・如・不顛倒・無虚誑の義が諦の義であるというならば、虚空・非擇滅にも実乃至無虚誑の義があるのに何故に世尊は諦としないのか」

答。若法は苦、是苦因、是苦盡、是苦對治者、世尊立爲諦、虚空非擇滅非苦、非苦因、非苦盡、非苦對治、是故世尊不立爲諦。「答える。法が苦であるとして、それが苦の因となり、苦の盡となり、苦の對治となるから、世尊はそこに諦の義を立てるのであり、虚空・非擇滅には苦も苦の因も苦の盡も苦の對治も無いから世尊は諦としないのである」

復次、若法是蘊、是蘊因、是蘊盡、是蘊對治者立爲諦、虚空非擇滅非蘊非蘊因非

蘊盡 非蘊對治故不立爲諦。「また、法が五蘊であるとして、それが五蘊の因となり、五蘊の盡となり、五蘊の對治となるから、そこに諦の義をたてるのであり、虚空・非擇滅は……五蘊・因・盡・對治が無いから世尊は諦としないのである」

復次、若法是疾病、是疾病因、是疾病盡、是疾病對治者立爲諦、虚空非擇滅非疾病非疾病因非疾病盡非疾病對治故不立爲諦。「また、法が疾病であるとして、それが疾病の因、疾病の盡、疾病の對治となるから、諦の義を立てたのであり、虚空・非擇滅にはすべて無から諦の義として立てないのである」

復次、若法是癱箭惱害過患、癱箭惱害過患因、是癱箭惱害過患盡、是癱箭惱害過患對治者立爲諦、虚空非擇滅於彼皆非故不立爲諦。「また、法が癱箭惱害過患であるとして、それが因となり、盡となり、對治となるから、世尊は諦の義を立てるのであり、虚空・非擇滅にはすべて無から諦の義として立てないのである」

復次、若法是重擔、是能荷重擔、是重擔盡、是重擔對治者立爲諦、虚空非擇滅於彼皆非故不立爲諦。「また、法が重擔であるとして、それが重擔を荷する因となり、重擔の盡となり、重擔の對治となるから、諦の義を立てるのであり、虚空・非擇滅にはすべて無から諦の義として立てないのである」

復次、若法是此岸、是彼岸、是河、是船筏者立爲諦、虚空非擇滅於彼皆非故不立爲諦。「また、法が此岸であるとして、それが彼岸となり、河となり、船筏となるから、諦の義を立てるのであり、虚空・非擇滅にはすべて無から諦の義として立てないのである」

復次、若法是苦、是苦因、是道、是道果者立爲諦、虚空非擇滅非苦非苦因、非道非道 果故不立爲諦。「また、法が苦であるとして、それが苦の因となり、道となり、道の果となるから諦の義を立てたのであり、虚空・非擇滅にはすべて無から諦の義として立てないのである」<sup>⑧</sup>

右の問いは、「諦」が「実・真・如・不顛倒・無虚妄の義」であるならば、虚空・非擇滅にも実乃至無虚妄の義がある、何故に世尊は虚空・非擇滅を諦とされなかつたのか」との疑義を呈しそれに答えるというもので、第一の答えは、法が、苦として、苦の因として、苦の盡として、苦の對治として立てられたものであるならば、世尊はその法を「諦」として立論されるのであるという。つづいて、蘊、疾病、癱箭惱害過患、重擔の法につきその因・盡・對治を述べている。苦・因・盡・對治は苦集滅道に対応し、苦・蘊・癱箭惱害過患・重擔は凡夫の輪廻生死における苦惱的生存の様相を示す

もので、それが苦にはその因があるという実・真・如・不顛倒性、苦は尽くすことが出来るという実・真・如・不顛倒性、苦は対治できるという実・真・如・不顛倒性が認められるとき、その法を「諦」として立てるのであるという。後の二の此岸（苦・彼岸（滅）・河（集）・船筏（道）は四諦についてであるし、最後の苦・苦因・道・道果はまさしく四諦に対応する。こうして、凡夫の迷から悟にいたる生存のありようにおいて、そこに認められる実・真・如・不顛倒・無虚誑ならばその法を「諦」として立論するけれども、虚空・非擇滅には「諦」として立てられるべき苦・因・盡・対治などの特徴を持たないから「諦」として立論されないものである。

ここに挙げられた「法」は凡夫の迷的なありようから悟的なありようへの決定的可能性を内実とするという限定をもつ「法」、すなわち四諦に裏打ちされた「法」という意味を持つであろう。ここに、「諦」が、単なる客観的物質的世界の真理・真実をいうのではなくして、凡夫（人間）の迷悟にわたる「あり方・ありよう」としての実・真・如・不顛倒・無虚妄の義を本質とするということが読みとれる。すなわち『婆沙論』の右の表現によれば、「諦」とはあくまでも吾々の「生存状態のあり方」の実・真・如・不顛倒・無虚妄性についていわれていると理解される。

ところで、吾々の迷悟において現に成立している生存は「有 (bhava)」と表現されるが、『婆沙論』は右に引きつづいて「有」こそは諦の摂であるという。

問。若不顛倒義是諦義者、四種顛倒應非諦攝。所以者何、顛倒轉故。

答。以餘緣故立爲顛倒、以餘緣故是諦所攝。謂三緣故立爲顛倒。一決度故。二増益故。三一向倒故。是有是實實相相應故是諦攝。<sup>10</sup>

「問う。もし不顛倒の義が諦の義であるというならば、常樂我淨の四顛倒は諦に摂められないであろう。何故ならば、四顛倒は顛倒して転じるからである。答える。余の縁によつては顛倒となるが、余の縁によれば諦の摂となる。（四顛倒は）三縁によつて顛倒であると結論づけられる。一は決度であるから、二は増益であるから、三は一向倒であるからである。／有は実であつて実相と相応しているから「諦」に摂められる。」

右の答文の「餘縁」は北涼訳には「餘事」という。この場合の「縁」と「事」は、後述に二諦を論述するところで唐訳の「依差別縁」を北涼訳は「以事」とするのと同じ意味と解される。「縁」は「条件となるもの（こと）」「原因となるもの（こと）」の意であつて、他のものとの区別が成り立つための条件・原因となるもの（事）という

ほどの意味であろう。この意味で「縁」は多様であるから後説には「差別縁（北涼訳には「事」）」といっているのである。

ここでは、二つの縁によつて「顛倒」すなわち諦に摂められない四顛倒と、実相と相応する「有」の「不顛倒」が述べられている。三縁とは、決度（識が対象を捉えて判断決定する知的はたらき）・増益（無いものを有ると誤認し固執したり、対象に対して他の要素を付託誤認すること）・一向倒（ただ顛倒の性質だけであること）<sup>12</sup>であり、四顛倒が顛倒であることの縁（条件）となる。しかし、四顛倒として現象している人間存在「有」は、それを構成している要素という縁、すなわち右にいう「餘縁」によつては不顛倒となる。他の縁とは「有が実相と相応している」という事実である。『婆沙論』はその巻一に阿毘達磨論を説く意義を述べて「諸法の真実相に通達することである」<sup>13</sup>といっているが、右にいう「実相」は「諸法真実相」と同義であろう。阿毘達磨の目的は諸法の真実相を究明し通達することであり、『婆沙論』は当該の四諦論のなか始めに「四諦の自性」について詳論して「是の如きを四諦の自性・我・物・自体相分本性と為す」<sup>14</sup>と結しているが、それは「諸法真実相」を説明するものである。

すなわち「有」は諸法の真実相と適合したところの真実であるという「縁」によつて不顛倒の義としての「諦」に摂められるというのである。ここに「有」の意味は如何が問われるが、当然、「自性・我・物・自体相分本性」に相応したありかたとしての「有」を意味しよう。『婆沙論』は四諦の相（特質）を問うなかで、「大徳説（北涼訳：尊者仏陀提婆）として「実有の事に於いて諦を建立し、名づけて五取蘊と謂う」と、「実有事」について「諦」が立てられるのであつて五取蘊がそれであるといっている。「実有事」は北涼訳には「物体」と訳され、「実体としてあるもの (dravyatah-sat)」「自性を持つもの (sa-svabhava)」の意であろう。「実有」については、『婆沙論』に五種の「有」を解説する第二の意として（「実有とは）一切法のことであつて、おのの自性に住したありかたをいう」と説明している。<sup>15</sup>この「法」とは、もとより阿毘達磨において解析された、存在を構成する要素としての有為・無為の実有の法である。ここでは前に見たように人間存在の迷悟にわたる真実のあり方としての「四諦」の摂としての実有の法ということであるから、「法」とは人間存在の構成要素としての実有の法、すなわち「五取蘊の法」ということになる。すなわち「五取蘊の法」が構成要素となつて輪廻において苦に沈淪する人間の生存のさまざまなありようが成立するということ

であるが、『婆沙論』は「大徳説」として、五取蘊はそのもの自体変化することなくそれ自体で存在するものとして「鉄団（鉄の塊）」に譬えている。

大徳説曰。於實有事建立諦名。謂五取蘊。如從爐出極熱鐵團。三苦所隨順苦流轉沒在 苦海雜苦而住。如苦合成猶如鐵團。與火合故火勢隨逐極熱如火。此五取蘊亦復如是。<sup>17</sup>

鉄団が長時間火に熱せられ、火と一体になると火の勢いがさらに盛んになるように、実有の体である五取蘊と苦とが合して三苦流轉の雜苦的生存が成立するのであると説明している。苦に雜された五取蘊の盛んな活動としての雜苦的「有（生存）」は「実有事」ではないが、その生存の体としての五取蘊は「自性に住する実有事」であり「実・真・如・不顛倒・無虚誑」として「自性・我・物・自体相分本性」に適合したあり方として「諦」に摂められるのである。

漢訳において現れる「有」について、およそ①實在論的概念としての有 (bhava) と②人間存在論的概念を示すための有 (bhava)、の二様の言語が相当しているといわれる。佐々木現順博士は、①實在論的概念の「有 (bhava)」はたとえそれが仮のものであれ、はたまた真なるものであれ、凡て思惟し得るほどのものならばその存在の仕方が有であつた、それ故に真なるもの乃至勝義的なものは必ず「有」という概念によつて表されていた、②の人間存在論的概念を示す「有 (bhava)」は具体的には三有（欲・色・無色）であり端的には五取蘊に外ならず、十二因縁の系列の有支はこの有 (bhava) をいうに外ならないといふ。<sup>18</sup>

このことは参考になる。すなわち以上の用例解釈にもとづいて件の「是有是實實相相應故是諦攝」の「有」は、実相と相応した体としての五取蘊すなわち人間存在論的概念をもつ「有 (bhava)」であり、そしてそれはまた実相と相応した真実なる実在としての「有 (bhava)」でもある。つまり、「四諦」の研究を綱格とする阿毘達磨とは人間存在に即して客観的に透徹的にその実在性を究明するものであつて、「諦 (satya)」は、たんなる客観世界の真理をいうのではなく、あくまで人間存在 (bhava) にかかわつて、「自性・我・物・自体相分本性」なる諸法の実相に相応した実在 (bhava) において立てられる、故に「実・真・如・不顛倒・無虚誑の義」をもつものと定義されるのである。

したがつてここに四諦をして二諦に共通する「諦 (satya)」が「実・真・如・不顛

倒・無虚誑の義」をもつ実在性を本質としていることになれば、実相に相応する「有」を追求する阿毘達磨としては、二つの諦を説く理由を問うのは当然のあり方であろう。

## 二 「世諦の中に第一義諦有りや否や」 —— 四諦と二諦の論の中で ——

『婆沙論』は以上のように「諦」の定義をなした上で、四諦は「餘の契經の中に説く二諦」<sup>19</sup>からしてどのように解釈できるのかを詳論する。その中で打ち出される問いが「世俗諦の中に第一義諦有りと為すや不や」である。本稿が明らかにすべきは、この疑問の解決への文脈の構造が『涅槃經』に出される同様の問いとその解決への文脈と同一の構造をもっている事実から推して、こうした問いを起す一つの論議的思潮の存在を想像することにある。ゆえに、この四諦と二諦についての論を素描しつつ、当該の文脈的構造を明らかにする。

### (1) 世俗施設と絶施設

①四諦と二諦についての三有説において

件の問いが提出される前提として、四諦は仏説としての二諦説からはどのように解釈できるのかの問題について詳論されている。

論述のはじめに「餘の契經の中に二諦説有り」と一見唐突に仏陀の二諦の教説が持ちだされる。これは二諦説が仏陀の教説として広く認めらるる位置にあつたということの意味するであろうし、それだけに四諦を綱格とする説一切有部阿毘達磨としては二諦説との関係を整理しておく必要があつたのであろう。

まず、四諦と二諦について諸説があつたようであり、『婆沙論』は「有の説」として三説を紹介し、その上で「評曰」として『婆沙論』の本旨といえる毘婆沙師の説が述べられる。ひとまず三説を素描すれば次のようである。

第一の有説は、男女行住瓶衣など、世間の人々に日常現見されるすべての世俗の事は苦・集二諦に摂められ、出世間の真実功德はすべて道・滅二諦に摂められているから、苦・集二諦を世俗諦とし、滅・道二諦を勝義諦とする。

第二の有説は、四諦のなか苦・集・滅を世俗諦とし、道諦のみを勝義諦とする。こ



のなか苦・集諦の世俗の事については第一の説の通りであるが、滅諦を世俗諦とすることの理由については、仏陀は滅諦を説くなかで城・宮・彼岸に譬えているが、それらは世俗として施設されたものであつて世間現見の世俗の事に等しいからである。唯一、八聖道を特質とする道諦だけは、その中に世俗の施設は存在しないから勝義諦の摂であるとする。

第三の有説は、四諦はすべて世俗諦に摂められるとする解釈。前の三諦の世俗の事については前の解釈の通りであるが、道諦にも世俗の事が有るとする所以は、仏陀の道諦に関する教説のなかには沙門・婆羅門という施設された名があるからであるし、「空非我の理」だけが勝義諦であつて四諦とは別に立てられる「諦」である、何故ならば空・非我のなかに世俗の事は施設されないからであるという<sup>②)</sup>。

以上、第一の解釈から第三の解釈へ、二世俗二勝義、三世俗一勝義、四世俗というように四諦と二諦とを形式的に配した観がないではないが、少なくとも世俗の事については、第一説の世俗諦の意味は「世間に現見されている事」にもとづき、第二説の世俗諦については第一の世間現見の世俗の事に滅諦の世俗性を加えて、滅諦に関する仏陀の教説の内容に世俗的施設の事が含まれていること、第三説の世俗諦についてもやはり道諦の教説のなかに世俗施設のことばが使用されているという理由を上げているのである。そしてそれとは対象的に勝義諦は「絶施設」のあり方であるとする。

## ②四諦と二諦についての毘婆沙師の評において

さて、以上の三有説につづいて、四諦の二々に二諦を具えているとする毘婆沙師の解釈が出される。

評曰。應作是説。四諦皆有世俗勝義。苦集中有世俗諦者。義如前説。苦諦中有勝義諦者。謂苦非常空非我理。集諦中有勝義諦者。謂因集生緣理。滅諦中有世俗諦者。佛説滅諦如園如林如彼岸等。滅諦中有勝義諦者。謂滅靜妙離理。道諦中有世俗諦者。謂佛説道如船筏如石山如梯百如臺觀如花如水。道諦中有勝義諦者。謂道如行出理。由説四諦皆有世俗勝義諦故。世俗勝義俱攝十八界十二處五蘊。虛空非擇滅亦二諦攝故。<sup>②)</sup>

〔論評する。次の説を立てる。四諦にはすべて世俗諦勝義諦がある、と。苦諦集諦に世俗諦があるとは右に上げた「有説」の通りである。苦諦の中に勝義諦があるとは「苦・非常・空・非我」の理があるのであり、集諦の中に勝義諦があるとは「因・集・生・縁」の理があるのであり、

滅諦のなかに世俗諦があるとは、仏陀は滅諦は林・彼岸のごときである等と説かれたからであり、滅諦のなか勝義諦があるとは「滅・静・名・離」の理があるのであり、道諦のなかに世俗諦があるとは、仏陀は道を船筏・石山・梯百・臺觀・花・水のごときであると説かれたからであり、道諦のなかに勝義諦があるとは「道・如・行・出」の理があるのである。だから四諦の二々に世俗諦と勝義諦があると説くのであり、世俗諦と勝義諦はともに十八界十二處五蘊を摂めており、虚空・非擇滅も二諦の摂である。〕

苦諦集諦	世俗諦	世間現見の男女行住及瓶衣等の世俗の事
苦諦	勝義諦	苦・非常・空・非我の理
集諦	勝義諦	因・集・生・縁の理
滅諦	世俗諦	滅諦は林・彼岸などの世俗の事に譬えて説かれた
滅諦	勝義諦	滅・静・妙・離の理
道諦	世俗諦	道諦は船筏石山梯百臺觀花水などの世俗の事に譬えて説かれた
道諦	勝義諦	道・如・行・出の理

世俗諦については「世俗の事」がキーワードになる。「世俗事」とは『俱舍論』にいう「勝義有 (paramartha-sat)」に対する「施設有 (世俗的に施設された存在 samvrti-sat)」を意味するであろう<sup>②)</sup>。苦集二諦は、「三有説」と同じく男女行住瓶衣などの世間現見の世俗の事つまり世俗的に施設されたものとし、滅道二諦が世俗諦の摂である理由は、仏陀の滅道に関する教説のなかで滅道が林・彼岸・船筏・石山・梯百・臺觀・花・水といった世俗的に施設された世俗の事をもって譬説されているからであるとする。

勝義諦について、苦諦には「苦・非常・空・非我の理」が、集諦には「因・集・生・縁の理」が、滅諦には「滅・静・妙・離の理」が、道諦には「道・如・行・出の理」がそれぞれあるとする。有部阿毘達磨の根本の修行である四諦観において修されるいわゆる「四諦十六行相」であり、無漏智を獲得するための基調となる。これらを「理」とし「勝義諦」であることの理由としている。

以上をもつて、世俗諦・勝義諦には十八界十二處五蘊、さらには虚空・非擇滅も摂められる。つまり、二諦はすべての有為無為の法すなわち一切法を摂めつくしているとするのである。

するとここで「虚空・非擇滅は二諦の摂である (虚空非擇滅亦二諦攝)」といっている、前説の四諦の「諦」を定義するところで、諦は実・真・如・不顛倒・無虚妄の義であり、虚空・非擇滅もこの義が当たるのに何故に「諦」として立てないのかの疑問に対して、

虚空・非擇滅には四諦の本質的要素である苦・因・盡・対治がないから「諦」として立てることはないといったことと矛盾する。しかしここでは、二諦は有為・無為一切法を包摂するのであり、したがって虚空・非擇滅無為も二諦の摂であるとするから問題はないようである。

このことは、前説で詳説された四諦の「諦」と二諦の「諦」とは意味上区別されることを意味している。すなわち、『婆沙論』では「諦」の義は一樣ではないということがいえる。これは後説で、諦が唯だ一諦だけならば二諦は何故に説かれたのかという問いに、「縁」というキーワードが登場し、「諦」が「縁」によって多義に解釈されることに通じてくるであろう。

以上のように『婆沙論』は、四諦の「諦」と二諦の「諦」とに意味の上でのちがいをもたせているものの、その摂法関係においては「世間現見」「世俗的施設」の事をもつという理由で四諦のなかに世俗諦があるとし、一方「四諦十六行相」の理という点で勝義諦があるとする。なかでも道・滅二諦については、仏陀の教説のなかで世間現見の世俗事に譬えられているという理由で世俗諦があるとされ、苦集二諦が世間現見の世俗事そのものが苦の因となり苦悩を生み出すという理由で世俗諦があるとするのはニユアンスのちがいがあり、十六行相の理を勝義諦として四諦に配している説相に比してもやや整合性のちがいが見られ、いわば四諦と二諦との共通点を見出して会通させたものといえなくもない。しかし、四諦の各諦それぞれに施設有・世俗事たる世俗諦と絶施設の理たる勝義諦の二つともに具える、つまり施設有の世俗諦と絶施設の勝義諦とが一物に同時に存在するとなると四諦の各諦は矛盾的ありかたと見られなくもないであろう。

## (2) 発問「世諦の中に第一義諦有り」と為すや不や」について

以上の会通的論述について発されるのが「世諦の中に第一義諦有り」と為すや不や?」の問いである。以下においては、この発問を契機に展開される二諦解釈について述べる。

右小題の「世諦の中に第一義諦有り」と為すや不や(問曰世諦中爲有第一義諦不)は北涼訳『阿毘曇婆沙論』の文であり、玄奘訳『婆沙論』には「問、世俗中世俗性、爲勝義故有、爲勝義故無」という。本論の目的が、『阿毘曇婆沙論』とほぼ同時期に北涼で曇無采が漢訳した『大般涅槃經』の聖行品で発せられる「第一義の中に世諦有りや不や、世諦の中に第一義諦有りや不や」の問い

とその答えの構造が有部阿毘達磨の綱要書である『婆沙論』のそれと同じ構造を持つていることから、そうした思潮の存在を想像し、その論述の様態をながめる(考察する)ことにあるので、ここにあえて北涼訳「世諦の中に第一義諦有り」と為すや不や」を小題とした所以である。後説のように唐訳と北涼訳とは意味上大きく相違するところはない。

煩ではあるが表題の発問にはじまる一文は左記に示す(北涼訳と唐訳を出す)。

### 【北涼訳】

問曰。世諦中、爲有第一義諦不。若有第一義諦者、便是第一義諦、無有世諦。若無者、亦是一諦、謂第一義諦。

答曰。應作是說。世諦中有第一義諦。若世諦中無第一義諦者、如來說二諦則不如其實、以如來說二諦如其實故、世諦中應有第一義諦。

問曰。若然者、便有一諦、謂第一義諦。

答曰。如是唯有一諦、謂第一義諦。<sup>③</sup>

### 【唐訳】

問。世俗中世俗性、爲勝義故有、爲勝義故無。設爾何失。二俱有過。所以者何、若世俗中世俗性勝義故有者、應唯有一諦、謂勝義諦。若世俗中世俗性勝義故無者、亦應唯有一諦、謂勝義諦。

答。應作是說。世俗中世俗性勝義故有。若世俗中世俗性勝義故無、佛說二諦言應非實、佛說二諦言既是實、故世俗中世俗性勝義故有。

問。若爾、唯應有一諦、謂勝義諦。

答。實唯有一諦、謂勝義諦。<sup>④</sup>

まず、この発問の所以について。有部の阿毘達磨論説は一切法を摂し尽くす四諦を綱格として立てられたものであり、四諦論にすべての仏法が説き尽くされるといふものである。しかし、一方、右に見たように「餘の契経」には仏説として「二諦」教説が説かれているのであるから、仏教の総論を旨指す阿毘達磨『婆沙論』としては、自派が立てる四諦論との関係は如何にとの問いは当然立てられるべき問題であろう。

しかしそこでは、四諦論と仏説としての二諦教説とは矛盾無く解釈される必要があることは当然であるが、前述のように、施設有の世俗諦と絶施設の勝義諦とが一物の



なかに同時に存在するという、一見矛盾的、説明を要する問題が発生した。そこで、この問題を阿毘達磨磨的に解決するために出された発問が「世俗諦の中に第一義諦有りや不や」である。

したがって、この問いは極めて阿毘達磨磨的発想（必要性）において発せられたものであったといえる。

後説するが、大乘經典『大般涅槃經』はこの問いを型どおり取り入れて、これを自らの大乘的思考を表明するための經文に仕立て上げる。「仕立て上げ」については、この発問につづく問答の組み立て方（構造）においても見る事ができ、この二つの作品の間になんらかの関係状況の存在を想像させるのである。

#### ①「唯だ第一義諦のみ実在である」の提示

右の両訳は内容的には大きく異なることはない。

第一の問は、（北涼訳）「世諦中、爲有第一義諦不」が（唐訳）「世俗中世俗性、爲勝義故有、爲勝義故無」とあつて留意されるが、表現的なちがいはあるものの、唐訳は簡略な北涼訳に注釈を加えた形の訳となっている。

北涼訳は、それでは「施設された世俗」のなかに「絶施設の第一義諦」が有るのか無いのかと直截に問うている。もちろん「諦」とは、前説の尊者仏陀提婆の説のなかの「物体作諦」、玄奘訳の大徳説「於実有事建立諦名」すなわち「自性に住する実有の法に依拠して立てられた諦の名」である。したがってすでに諦としては「絶施設」の唯一の実諦である第一義諦（勝義諦）の外はない。玄奘はこのことを意識してかすでに初問において世俗から諦を取り去り「世俗の中の世俗性」と表現しているのである。そして、その答えのなかで「世俗のなかの世俗性は勝義によるから有る（世俗中世俗性勝義故有）」のである、つまり、世俗性の存立根拠は勝義であるという。

そして、さらに第二の問いに対する答えでは「ただ一諦、勝義諦だけが有る（實唯一諦、謂勝義諦）」、すなわち勝義諦（実有について立てられた諦）のみが実在するという。ここでは「勝義の中の勝義性」という表現はない。これは勝義諦は唯一実在の真実そのものであり、他のいかなる存在をも依拠としないからである。反対に、仮施設された世俗つまり施設有の中の世俗性は勝義によつて成立している。「世俗性」とは、絶施設の勝義と離れては成立し得ず、しかも仮施設されたあり方を特質とする世俗の「世俗たること」「世俗の本質」というほどの意味であろうか。

右の答えでは、問者の言う「勝義によるという理由で世俗性が無い」ということは、仏陀の二諦説はもとより真実説（仏説）であるという絶対の条件によつて、成り立たないとする。すなわち、絶施設にして実在である勝義が仮施設の世俗のありかたの存立する根拠となっているという二つの諦の関係性が述べられているのである。すなわち、右の答えの「實唯一諦、謂勝義諦」は世俗性を無みした上に結論されるものではないということである。

#### ② 仏陀が二諦を説いた理由（二諦教説が真実である理由）——差別縁の意味——

さて、以上のように実在するのは勝義諦の一諦だけであると結論すると問題が生じる。真実なる仏説として二諦は説かれたのであるから、もし勝義の一諦だけが有るとなると、仏陀の教説は虚偽となる。そこで、唯一実在の勝義諦と施設された世俗諦という相対立する二つが矛盾無く成立するということを説明する必要がある。

すなわち『婆沙論』は、

問う、もしそうであれば、「仏陀は」何故に二諦が有ると説かれたのであろうか？

（問、若爾、何故立有二諦<sup>(25)</sup>）。

との問いを發す。答えは次のようである。

答。依差別縁立有二諦不依實事。若依實事唯一諦。謂勝義諦。依差別縁建立二種。若依此縁立世俗諦。不依此縁立勝義諦。若依此縁立勝義諦。不依此縁立世俗諦。譬如一受有四縁性。若依此縁立因縁性。不依此縁乃至立増上縁性。若依此縁乃至立増上縁性。不依此縁乃至立因縁性。／又如一受有六因性。若依此縁立相應因性。不依此縁乃至立能作因性。若依此縁乃至立能作因性、不依此縁乃至立相應因性。二諦亦爾。依別縁立不依實事。<sup>(26)</sup>

「答える。縁を差別することによつて二諦は立てられるのであり実事によるのではない。もし実事によつて立てるならば唯だ勝義諦の一諦だけが有るとしなければならないが、縁を差別することによつて二諦説を建立するのである。もし此の縁によつて世俗諦を立てるならば、此の縁によつて勝義諦を立てることはない。もし此の縁によつて勝義諦を立てるならば、此の縁によつて世俗諦を立てることはないのである。譬えば、一受到四縁性があつて、もし此の縁によつて因縁性を立てるならば此の縁によつて〔等無間縁性・所縁縁性〕乃至増上縁性を立てることはない、もし此の縁によつて乃至は増上縁性を立てるならば此の縁によつて乃至は因縁性を立てることはない、／また、一受到六因性があつて、もし此の縁によつて相應因性を立てるなら

ば此の縁によつて「同類因性・遍行因性・異熟因性」乃至は能作因性を立てることはない、もし此の縁によつて乃至は能作因性を立てれば此の縁によつて乃至は相応因性を立てることはないように、二諦もまたそのようであり、縁を区別することによつて二諦を立てるのであり実事によるのではないのである。」

さて、まず「実事（北涼訳には「體分」）は前述した「実有事（北涼訳には物体）」と同義であろう。『俱舍論』に十六行相の「実事（dravya）」の語がある。二諦は「実事」すなわち自性を持つ実体としてあるものについて立てられたものであるならば唯一勝義諦だけとなり仏陀の二諦教説は虚偽となるが、「差別縁」によつて二つの諦に関する真実の教えが立てられたのであるという。

つづく文章で四縁の譬えを出して説明しているので「差別縁」の「縁」を四縁を指すものと理解しがちであるが、そう限定的に解する必要はない。前述した「餘縁」のところで言及したが、「縁」は他のものと区別が成り立つための条件・原因となるもの（事）、「条件となるもの（こと）」「原因となるもの（こと）」といった意味である。「諦の定義」のところでは「余の縁によつては顛倒となるが、余の縁によれば諦の損となる」といい、餘の縁すなわち顛倒であることの三縁（三つの条件）によつて顛倒の損となる四顛倒（したがつて「諦」の損ではない）と、人間存在という現象を構成する要素であり実相と相応しているという縁によつて諦の損となる「有（実在するもの）」が述べられている。二つの「縁」によつて諦（不顛倒の義）の損となるものとならないもの（顛倒）とがあるとされている。

ここでは、「もしこの縁によつて世俗諦を立てるならば、この縁によつて勝義諦を立てることはない。もしこの縁によつて勝義諦を立てるならば、この縁によつて世俗諦を立てることはない」つまり、二諦は異なる「縁（条件）」によつて立てられるとする。そこで譬えとして四縁を引き合いに出し、「もし此の縁によつて因縁性を立てるならば此の縁によつて「等無間縁性・所縁縁性」乃至増上縁性を立てることはない」などとして、「縁（もの・こと・事）」のあり方によつて四縁のどれが立てられるかという縁の区別・範囲が述べられている。たとえば、『俱舍論』巻七「分別根品」に四縁が論説され、「性とは縁の種類（gat）である（性者は縁種類<sup>30</sup>）」として縁の種類という視点から四縁の類別・範囲を論じ、「六因の内、能作因以外の五因は因縁の類である。阿羅漢が無余涅槃に臨む最後の心心所法を除いた他の已に現に生じている心心所法は等無間縁の類である。この縁によつて生じる法は前後相似して等であつて

無間である。この義によつて等無間縁の名を立てるのである。この義によつて色等については等無間縁を立てることはない。色等は不等に生じるからである。（於六因内、除能作因所餘五因是因縁性。除阿羅漢臨涅槃時最後心心所法、諸餘已心心所法、是等無間縁性。此縁生法等而無間。依此義立等無間縁名。由此色等皆不可立等無間縁。不生身故。」<sup>31</sup>）といっているが、この場合、阿羅漢最後の心心所法が「等而無間」の「義」によつて「等無間縁」として立てられた「縁（事）」たるものである。すなわち、あるもの（事）について四縁が立てられるのは、そのもの（事）とその「義」とに関わつてその性（種類）が判別されるというのである。

すると「縁（事）」は多種多様となる。すなわち「差別縁」とは「縁を差別区別するor種々なる縁」といった意味であり、「縁」は「対象のもの（事）」でありしかもそれぞれ「義（あり方についての本質的意味）」をもつものとならう。

まさにこのように二諦も「差別縁」によつて説かれるのであつて、「実事」によるのではない、これが「諦」に二つ有りとする仏陀の教説が真実であることの理由であるというのである。

すなわち、二諦は、前述のように「実事」という「縁」に立つた場合は勝義諦として説かれ、「世俗施設」という縁に立つた場合は世俗諦として説かれるということなのであろう。「縁」は根縁の場合もあり概念の場合もあつて一様ではないことになる。『婆沙論』は後説で、いわゆる婆沙の四評家の尊者世友（和須蜜 Vasmitra）、大徳（仏陀提婆 Buddhadeva）、尊者達羅達多（陀羅達多 Dharmatrata）の解説を紹介しているが、こうした多様な二諦解釈こそ「差別縁」としての二諦解釈の諸例なのであろう。

しかし、そうした「差別縁」による二諦解釈が可能になるためにはもう一つクリアしなければならない問題があつた。

③二諦は一物として施設できるのか

さて、『婆沙論』はつぎに、二諦が差別縁によつて立てられるとしても「相雜（まじりあつて曖昧になる）」することはないのであるかどうかとこの問題をにしている。次のようである。

問曰。世俗勝義亦可施設各是一物不相雜耶。<sup>32</sup>

答曰。亦可施設。

問う。世俗と勝義とどちらもそれぞれ一物として施設して雜り合つてしまふことはないのか？

答える。二つともに施設することができる〔糺りあうことはない〕

「一物」は北涼訳には「別体<sup>33)</sup>」。「一物として」は「一つの物体 (dravya) として」の意味で、北涼訳のように「個別のもの (体)」の意味ともなる。<sup>34)</sup> すなわち答えは、世俗諦と勝義諦とはそれぞれ一物として、あるいは体を別する物として施設でき、二つが互いに雑合することはないという。前説のように「差別縁」によって、二諦は一縁において同時に立てることはできない、すなわち一縁によって世俗諦を立てるならば同一の縁によって勝義諦を立てることとはできないのであるから、二諦は別々の一物として施設されるものであつて、雑合して曖昧となることはないということになる。

ちなみに「別体」はものの分析・区別ということに立脚する阿毘達磨的な性格の語なのであろうか。北涼訳『阿毘曇毘婆沙論』の他に『雜阿毘曇心論』などにも用例が見られる。<sup>35)</sup> 管見では、「別体」なる訳語は、五世紀のはじめ頃に翻訳された阿毘達磨論書にはじめて用いられた。中国南北朝期には成実学や三論学で二諦の一体・別体(異体)の論が盛んに行われ、以後、中国仏教では様々な問題についてこの概念からの解釈が行われている。般若経、維摩経などの「二・不二」や中論の「一・異」はより基調的な理論となつたことは当然であらう。しかし、それは一異の見を超えた非一非異の実相を求めるという思考過程のことであるから、二諦一体や二諦異体(別体)が別々の学説として立てられることと同列に見ることはできない。背景には阿毘達磨的な「別体」の発想があつたのではないか。玄奘は「一物として施設」といい北涼訳「別体」の語を取っていない。「別体」という表現は「別々に自性を有して存立しているもの」と取られる嫌がある。しかしすでに、勝義諦の一諦だけが実在し世俗の中の世俗性は勝義諦に依拠して存在しているのである。ゆえに、南北朝期に行われた二諦の一体・異(別)体という発想を避ける必要があつたのであろうか。

しかしいずれにしろ二諦はそれぞれ一物として「施設」できるとするのが『婆沙論』の解釈である。すなわち二諦は「施設」されたものである。勝義諦の一諦だけが実在するとはいうものの、二諦は別々の体として「施設」されたものであるというのである。ここに『婆沙論』の二諦に対する解釈の曖昧性(多様性)が見え隠れする。すなわち、実在の勝義諦までも「施設」であるとする。ここに二諦解釈の不整合が見えるのである。つまり、実在を認めると「二諦は何故に説かれたのか」の問いに対する整合的な答えが見いだせないのである。ちなみに、これは南北朝期の三論家において批難の対象になった。

このように「勝義諦のみが実在する唯一の諦であり、施設された世俗の世俗たるあり方(世俗性)は唯一実在の勝義諦に依拠している、けれども二諦は別々の一物として施設され、したがって二諦が雑合することはない」という性格をもつ二つの諦が施設される根拠となるのが前述の「差別縁(二諦が別々の一物として施設される条件・根拠・意義)」であり、これが『婆沙論』の二諦解釈(仏陀は何故に二諦を説きたもうたのかの問いに対する解釈)の特徴であるといえる。

#### ④ 毘婆沙師による二諦解釈の諸例

論は引きつづいて、いわゆる婆沙の四評家のうちの尊者世友(北涼訳: 和須蜜 Vasumitra)、大徳(北涼訳: 仏陀提婆 Buddhadeva)、尊者達羅達多(北涼訳: 陀羅達多 Dharmatrāta)の三師の解釈を紹介している。

世友は、能顕の名を世俗とし、所顕の法を勝義とする(能顕名は世俗、所顕法は勝義)といい、そして達羅達多は、名の自性は世俗であり(名自性は世俗)、義の自性は勝義である(義自性は勝義)という。この二説は同じ解釈といえる。すなわち、法がもつ本質性「義」は能表現者である名称(能顕)によって顕わされる(所顕)、このとき、名称は世俗であり法は勝義であり、また、名称の本性(自性)は世俗であり、義の本性は勝義である、という。いうまでもなく「世俗 (samvitiḥ vyavahāra)」は「言説」の意をもち、それは「顛倒」「虚誑」を本性(性)とする。しかしそれが顛倒・虚誑ではあつても、「法」とその本質である「義」は言説(名称)によらなければ顕わにならない。「法」およびその「義」は言説世俗を絶したあり方であり、いわば言説以前のあり方であり、勝義のあり方である。すなわち「義」の本性は言説以前の勝義であると<sup>37)</sup>する。なお、この説を世俗の有と勝義の有というアビダルマの基本的な二諦説にもつづくものとする解釈がある。<sup>38)</sup>

大徳仏陀提婆は、有情・瓶・衣などといった事、すなわち世俗的に施設されたものごとを述べる(宣説する)場合、それが不虚妄心によつて起こされたものであるとき、その言説を世俗諦とし、縁性縁起などの勝義の理を述べる(宣説する)場合、それが不虚妄心によつて起こされたものであるとき、その言説を勝義諦とする(宣説有情瓶衣等事、不虚妄心所起言説は世俗諦。宣説縁性縁起等理、不虚妄心所起言説は勝義諦)という。

世友はもう一つの解釈を出している。「世間に随順する所説(世間世俗において正義とされている規則・法則に順じて説かれたこと)」は世俗において真理性(諦)を



もつものであるから「世諦」であり、「賢聖に随順する所説（賢聖が体得した真理に）もつて説かれたこと」は「勝義諦」であるという（随順世間所説名は世俗。隨順賢聖所説名は勝義）。

因みにこの解釈は、龍樹『中論』観四諦品・第八偈の青目釈に「一切法性は空であるにもかかわらず、世間は顛倒して虚妄の法を生み出している、これは「この世間的虚妄の法は」世間に於いて真実であるから世俗の諦といい、諸賢聖は、それは顛倒を本性とするものであって、一切法は皆な空無生であると知る、これ「一切法空無生」は聖人に於いて真実であるから第一義諦と名づけるのであり、諸仏はこの二諦に依拠して法を説くのである（世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故生虚妄法。於世間は實。諸賢聖真知顛倒性。故知一切法皆空無生。於聖人は第一義諦名爲實。諸佛依是二諦。而爲衆生説法。）」という解釈と同じであるといえる。また、『大般涅槃經』聖行品で、世諦が即ち第一義諦であるならばただ一諦のみとなるであろうに何故に仏陀は二諦を説かれたのかという文殊師利菩薩の疑問に対する答えとして八種の解釈を出しており、その第一は「世人の所知」世諦、出世人の所知「第一義諦」とするものであり、『婆沙論』や『中論』（青目釈）の二諦解釈と同じ視点に立つものである。こうして見ると、『婆沙論』、『中論』（青目釈）、『大般涅槃經』聖行品の二諦解釈に接点が認められ、「仏陀は何故に二諦を説かれたのか」についてのさまざまな解釈が行われた、そうした思潮の存在が想像される。

以上のように、仏陀の二諦教説は毘婆沙師によつて「差別縁」という理解によつてさまざまに解釈された。その背景には、唯一実在の諦として第一義諦（勝義諦）を認めるという教学の枠組みの中で二諦教説を意義づけなければならないという阿毘達磨磨的事情があつた。そのために還つて多様な二諦解釈の風潮が起こつたのであろう。そうしたなかで右の世友と大徳に共通して二諦を言説であるとしていることに注意したい。ちなみに二諦を仏陀の教説（言教）であるとする解釈は衆賢『順正理論』にも「有言」として、「補特伽羅・城・園・林などの相応の言教はみな世俗に属する、それはその言説と言説によつて示される対象とに齟齬がないことから「諦」とされる（非從誑他作意引起故名爲諦）、そして五蘊十二処十八界に相応の言教はみな勝義に属する、それは諸法の実相を明らかに説くものであるから「諦」とされる」とある。<sup>(9)</sup> いうまでもなく二諦は言説であり説法の形式であるとは龍樹が『中論』観四諦品において明言するところであり、さらには中国において三論宗の約教二諦論へと発展するのである

## 註

が、少なくとも世友や大徳（仏陀提婆）そして中論が表明する「言説としての二諦」という諸解釈は、そうした阿毘達磨における二諦解釈の風潮のなかにおいて眺めることが出来るのではないかということを付記しておきたい。

以上、結語は次稿において認めたい。

- (1) 大正蔵一二、六八四下。
- (2) 安井廣済『中觀思想の研究』参照
- (3) 二諦を言説とするのは龍樹だけではない。『婆沙論』『順正理論』には二諦を言説とする毘婆沙師の解釈が見られる。当時、こうした二諦解釈の思潮が存在したのである。
- (4) 『大乘玄論』に「二諦者、蓋是言教之通詮、相待之假稱」（大正蔵四五、一五上）。
- (5) もと、百卷全部あつたが、涼城の兵乱に散逸し、六十卷のみ残存。玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』の前半百十巻に相当という（『佛書解説大辞典』）。
- (6) 安井広済『中觀思想の研究』は初期仏教、阿毘達磨、大乘仏教の原典資料とその言語分析にもつて真俗二諦の思想を発展史的に組織的にまとめている。西義雄『初期大乘仏教の研究』は般若經を中心とする大乘仏教の二諦について論述し、阿毘達磨の二諦についても論及している。
- (7) 大正蔵二七、三九八上。
- (8) 同右。
- (9) 廣澤隆之「仏教述語の概念について——比較思想における方法論をめぐって——」（『現代密教』第十六号、平成十五年三月、一六六―一六九頁）参考。氏は「諦（sara）」の仏教としての語義について詳論し、「釈尊が四聖諦を説いた。それは通常理解されるような「四つの真理」ではなく、「聖者によつて説かれた四つの生の実態（＝現実、本当のところ）」なのである」といい、また sara について「大乘仏教においては事柄のありのままの事実を「真実」という漢訳語で顕すことが多い。……直訳すれば「それであること」「そのもの」といったニュアンスであろうか。しかも、それは師から直接的に揭示された世界の事実性であり……」と論じている。
- (10) 大正蔵二七、三九八中。

(11) 北涼訳の「事」ではあるが、「事」について『俱舍論』巻第一「分別界品第一」に「或名有事。以有因故。事是因義」（大正蔵二九、二上）とあり、中村元「弘説仏教語大辞典」は「有事 ①因を伴っているもの。因から生じたもの。有為法の異名。事は因の意。根拠を具するもの」と解説。

(12) 大正蔵二九、一〇下、大正蔵二九、一〇〇上〜下。

(13) 『婆沙論』巻第一に「復次進趣亦有差別。謂未入正法令入正法故説素怛纒。已入正法令受持學處故説毘楞耶。已受持學處令通達諸法眞實相故説阿毘達磨。是故三藏亦有差別（大正蔵二七、二上）」。

(14) 大正蔵二七、三九八上。自性・我・物・自体相分本性は、法の本体・本性・自立的存在性・実体 (svabhāva) などの意味をもち、『婆沙論』に23回使用される。阿毘達磨の法の解明の本質的意義を示している。

(15) 平川彰『インド仏教史 上巻』一九八頁。

(16) 北涼訳に「物体作諦」（大正蔵二八、二九七中）。「実有」については『婆沙論』は五種の「有」を説くなか「実有」を「謂一切法各住自性」（大正蔵二七、四二中）という。

(17) 大正蔵二七、三九九上〜中。

(18) 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』六九〜七〇頁。

(19) 「契経」については明らかでない。先学においても、例えば西義雄博士は、『中論』観四諦品の「諸仏の教説は二諦に依止して、『成実論』の「仏は二諦を説く」（大正蔵経三二、三四五下）、そして『婆沙論』の「餘の經中に二諦有りと説く」とあるが、この証しとして明確に出来る記述は阿含・ニカヤ・九分経などに見出し得ないとし、二諦説の淵源を仏教の内面的理由と外面的理由の二面から推論している。安井廣済博士も不明としている（『中觀思想の研究』）。

(20) 問。世俗勝義二諦云何。〔答〕有作は説。於四諦中前三諦は世俗諦。男女行住及瓶衣等。世間現見諸世俗事。皆入苦集二諦中故。後二諦は勝義諦。諸出世間眞實功德。皆入滅道二諦中故。／復有説者。於四諦中前三諦は世俗諦。苦集諦中有世俗事。義如前説。佛説滅諦如城如宮或如彼岸。諸如是等世俗施設滅諦中有。是故滅諦亦名世俗。唯一道諦は勝義諦。世俗施設此中無故。／或有説者。四諦皆是世俗諦攝。前三諦中有世俗事。義如前説。道諦亦有諸世俗事。佛以沙門婆羅門名説道諦故。唯一切法空非我理是勝義諦。空非我中諸世俗事絶施設故。（大正蔵

二七、三九九下）。

(21) 大正蔵二七、四〇〇上。

(22) 『俱舍論』巻二十二に「餘經復説。諦有二種。一世俗諦。二勝義諦。如是二諦。其相云何。頌曰 彼覺破便無慧析餘亦爾 如瓶水世俗異此名勝義 論曰。若彼物覺彼破便無。彼物應知名世俗如瓶被破爲碎凡時瓶覺則無。衣等亦爾。又若物以慧析除彼覺便無亦是世俗。如水被慧析色等時水覺則無。火等亦爾。即於彼物未破析時以世想名施設爲彼。施設有故名爲世俗。依世俗理説有瓶等。是實非虛名世俗諦。若物異此名勝義諦。」（大正蔵二九、一六中）。平川彰「説一切有部の認識論」（『北大文学部紀要』二、一九五三年）。

(23) 大正蔵二八、二九八中。

(24) 大正蔵二七、四〇〇上。

(25) 大正蔵二七、四〇〇上、北涼訳は「問曰、若然者、佛何故説二諦」（大正蔵二八、二九八中）。

(26) 大正蔵二七、四〇〇上。

(27) 7頁下段、前註(16)

(28) 玄奘訳『俱舍論』巻二十六、「十六行相實事有幾。何謂行相。能行所行。頌曰行相實十六 此體唯是慧 能行有所緣 所行諸有法。論曰。有餘師説。十六行相名雖十六實事唯。謂緣苦諦名實俱四」（大正蔵二九、一三七上）。

(29) 前述……頁。

(30) 大正蔵二九、三六中。

(31) 大正蔵二九、三六中。

(32) 大正蔵二七、四〇〇上。

(33) 『阿毘曇毘婆沙論』に「問曰。世諦第一義諦。爲可得施設別體。不雜合耶」（大正蔵二八、二九八下）。

(34) 玄奘訳『俱舍論』巻五「分別根品」に衆同分を論じるなかで「論曰。有別実物 (dravya)、名爲同分」といひ、この視点の下で「彼宗執」とするものの「一物 (eka-dravya)」の語が見える（平川彰編・眞諦訳對校 阿毘達磨俱舍論 第一卷 一六九頁、一七一頁）。あるいは眞諦訳『大乘唯識論』に「一物 (eka-dravya)」玄奘訳『唯識二十論』には「一一」（宇井伯壽著『唯識二十論研究』四十一頁など）。(35) 巻第一五に「各有所爲故。或有爲斷欲。故勤方便。或有爲斷無明。故勤方便。或

有爲斷欲勤方便者。名心解脫。或有爲斷無明勤方便者。名慧解脫。然其解脫。更無別體。」(大正藏二八、一一三下)、卷第二二に「有說者。此是心之異名。如譬喻者說。思之與憶。是心異名。更無別體。爲止如是說者意。欲說思之與憶是心數法各有別體故。」(同、一六八上)、『雜阿毘曇心論』卷第十一に「聲聞僧無佛者。聲聞僧不攝佛。何以故。三寶不滅故。若世尊聲聞所攝。應有三寶非三佛。無別體故。歸依及不壞淨念等亦如是。莫言有過。是故聲聞僧不攝佛。」(同、九六三中)など。

- (36) たとえば梁代の成実学者龍光寺僧與は「二諦異体」説をとなえて二諦が別体であることを主張したことが知られている。『大乘玄論』に「開善明。二諦一體。用即是即。龍光明。二諦各體。用不相離即。衆師雖多不出此二。今難。……龍光二諦異體。開善一體。」(大正藏四五、二二下)、『二諦義』卷中に「開善與莊嚴明一體。龍光明異體」(大正藏四五、一〇五中)。

- (37) かつて、西義雄博士は名・義・法の意味を婆沙論にもとづいて解説された(『初期大乘仏教の研究』三八七―八頁)。

- (38) 安井廣済博士は、死者・生者・入定者・出定者・作者・受者・樹・補特伽羅などは言説世俗の有(samvṛti-sat)であり、世俗の言説の因縁・構成要素となる死法・生法・所入定・所出定・業・異熟果・色等の四塵・五蘊は勝義の有(paramārtha-sat)であるとするとする大毘婆沙論の基本的な二諦説にもとづいた説であると述べている(『中觀思想の研究』五四頁)。

- (39) 大正藏三〇、三二下。

- (40) 衆賢『順正理論』卷第五十八「辯賢聖品」に「有言。二諦約教有別。謂諸宣說補特伽羅、城、園、林等相應言教皆世俗攝。此爲顯示實義爲先。非從誑他作意引起故名爲諦。諸有宣說蘊處界相應言教皆勝義攝。此爲詮辯諸法實相。」(大正藏二九、六六五下)。